



۷۱۱

آرامش دوستدار : نوسازی نادانی برای نادانی نوخواه

چشم‌انداز

xalvat.com

نوسازی نادانی برای نادانی نوخواه (آرامش دوستدار) -
بازی انتخابات (محمد ارونقی) - ایران، درخت و خنجر و
خلخال (بهروز امدادی اصل) - قانون اساسی جمهوری
اسلامی ایران و واقعیت حکومت (علی شیرازی) - گلدان
(زهرالنگرودی) - نتیجه گیری (بهرام حیدری) - شعرهایی از
سیمین بهبهانی، اسماعیل خویی، وارثان شهرزاد یا هزار
و یک شب (داریوش کارگر) - «چشم‌انداز» سالهای تمیید
کتابهای تازه (شیدا نبوی).

زمستان ۱۳۷۵ ۱۷

چشم‌انداز

xalvat.com

| | | |
|-----|------------------|--|
| ۲ | سیمین بهبهانی | از موسم کبودی (پنج شعر) |
| ۷ | محمد ارونقی | بازی انتخابات |
| ۴۹ | علی شیرازی | فانون اساسی جمهوری اسلامی و واقعیت حکومت |
| ۶۹ | آرامش درشندار | توسازی نادانی برای نادانی نوحواه |
| ۸۵ | بهروز امدادی اصل | ایران، درخت ر خنجر و خلخال |
| ۱۰۳ | اسماعیل خوبی | دو شعر |
| ۱۰۹ | بهرام حیدری | نتیجه گیری |
| ۱۱۹ | زهرا لنگرودی | گلدان |
| ۱۲۳ | داریوش کارگر | وارثان شهرزاد یا هزار و یک شب |
| ۱۲۸ | شیدا نبوی | کتابهای تازه |
| ۱۳۳ | | «چشم‌انداز» سالهای تبعید |

نوسازی نادانی برای نادانی نوحوا

xalvat.com

مثنوی داستانی دارد از مسابقه نقاشی میان چینبان و رومیان در دو خانه به هم چسبیده. چینبان تصویری رنگی و پر نقش و نگار بر دیوار تالار خود می کشند، رومیان دیوار مقابل آن را در تالار خانه خود صیقل می زنند. دیوار میان در تالار را که برمی دارند، تصویر دیواری چینبان بدون «لون و رنگ» آن در دیوار صیقل زده رومیان زیباتر و درخشانتر از اصل باز می تابد. نتیجه ای که مولوی از این داستان می گیرد، مثل همیشه این است که باید دل را از رنگ تعلقات شست و به صفای عشق جلا داد تا نور حق در آن بتابد (مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، ۳۴۶۷-۳۴۹۹). اینکه مولوی از هر داستان معیوبی نیز، که این هم یکی از آنهاست، برای رساندن منظور خود استفاده می کند، برای ما در اینجا اهمیتی ندارد. از این تمثیل یا مجازی که او می آورد، معنای دیگری نیز می توان بر خواند. و آن این که چینبان آفریننده بوده اند و رومیان کسانی که هنرشان در آسانترین نوع تقلید به اوج خود می رسد. دلایل و شواهد برای اینگونه مناسبت میان ما و غرب قطعی تر و چشمگیرتر از آن اند که آوردن آنها در اینجا زاید نباشد. منتها، برخلاف دیوار رومیان، ما در برابر غرب از نظر فرهنگی دیواری جنساً کدر و عموماً ناصاقیم. از اینرو آنچه از غرب در ما باز می تابد، تمامیت پیکری خود را از دست می دهد و به تل پاره اندامهایی تبدیل می گردد که هر کاری از آنها ساخته است جز آن کار اندامی که در پیکر ارگانیک اصلی انجام می داده اند. در این یک دهه و نیم که از عمر بحران اسلام در ایران می گذرد، دیوار سر به سر دینی فرهنگ ما نیز می خواهد عیناً با همین بازتابی پاره های بی پیکر شده از فرهنگ غربی در خود برای این بحران چاره ای بیندیشد. عبدالکریم سروش نماینده و مظهر این بازتابی است. اگر سخنان وی را از عناصر مخدوش شده غربی بزدایم، چیزی جز جنازه چند فقیه، مفسر و متکلم باقی نمی ماند. خواننده محسوساً می بیند که نام و نشان ورته ها همه غربی اند. گرچه کم

پیش نمی‌آید که عبدالکریم سروش اندیشه‌ای از این یا آن فیلسوف غربی، بدون ذکر نام صاحبش، در سخن خود بیاورد. و بدینسان لا اقل القای شبهه کند که اینگونه بغرنج‌بینها جزو بیت‌المال بندگان خدا هستند. برای نمونه يك موردش را اینجا به دست می‌دهم: «مثلاً اصل علیت قابل اثبات فلسفی نیست و می‌توان کاملاً آن را انکار کرد. بدون اینکه انکار آن به تناقض منتهی گردد. سرمایه‌این اصل مقبول بودن آن است نزد عموم» (قبض و بسط تئوریک شریعت، ۷۸). بغرنج علیت را نخست دیوید هیوم می‌بیند و نشان می‌دهد، و این مانند بسیاری از امور دیگر کمترین ارتباطی به اصل امتناع تناقض ندارد. دیوید هیوم می‌گوید از ترتب زمانی دو پدیده بر هم نمی‌توان به وجود پدیده سوم و رابطی به نام علیت میان آن دو پدیده حکم کرد. اینکه آدمی به واقعیت این پدیده سوم باور دارد، به زعم دیوید هیوم که ادراک حسی برایش سرچشمه دانش و کلاً هرگونه شناخت است، باید ناشی از عادت آدمی به تجربه دائمی‌اش از ترتب زمانی پدیده‌ها بر هم باشد. این توضیح آخری دیوید هیوم در بیان عبدالکریم سروش، چنانکه دیدیم، به این صورت بی‌صاحب و مخدوش می‌گردد: «سرمایه‌این اصل اصل علیت مقبول بودن آن است نزد عموم»!

وقتی گیری در کاری پیدا شد، نخست باید فهمید گیر کار در کجاست؛ در خود کار است. در کسی است که آن کار را انجام می‌دهد، یا هر دو با هم. در مواجهه با بحران اسلام، عبدالکریم سروش نیازی به این تشخیص پیشین ندارد. چون او به عنوان مسلمان نمی‌تواند لحظه‌ای بنا را بر این بگذارد که ممکن است گره در خود اسلام باشد، از پیش می‌داند که گره در ماست. ماییم که اسلام را بد می‌فهمیم و موجب بحران آن می‌شویم. بنابراین به زعم او باید گره خودمان را بکشاییم، تا اسلام را آنچنان که درخور آن است بفهمیم. برای منتقل کردن منظور خود، عبدالکریم سروش در صفحات متعددی از کتاب نامبرده‌اش از همه چیز می‌گوید: از «سیلان فهم»، از می خوردن حافظ، از اصل دوم «آنتروپی»، از تصور و تصدیق، از آنچه به «فهم عمیقتر گنج کمک می‌کند» یا نمی‌کند (همان، ۴۹)، از این که ما برای بهتر فهمیدن گنج به نظریه نیازمندیم (همان)؛ از این که «خدا تغییر نمی‌کند، ولی به صورت بدیهی همه می‌فهمند که ممکن است فهمشان از خدا و اثبات ذات باری تغییر کند» (همان، ۴۵)، از این که «خدایی که امیرالمؤمنین می‌شناخت غیر از خدایی است که ما می‌شناسیم» (همان). خواننده می‌تواند از عبدالکریم سروش بپرسد، او از کجا می‌داند علی بن ابیطالب خدا را چگونه می‌شناخته که از تفاوت شناخت او و ما از خدا حرف می‌زند؟ اینگونه سخنان پراکنده و معانی متنافر و پا در هوا را عبدالکریم سروش به يك مخرج مشترك وامی‌گرداند تا وحدت سازمانی‌شان تضمین گردد: «ما در اینجا چند ادعا داریم. اول: هیچ فهمی از دین وجود ندارد که به معرفتها و فهمهای بیرون‌دینی متکی نباشد. دوم: اگر فهمهای بیرونی تحول یابند، فهم دینی هم متحول می‌شود. ... و سوم: فهمهای بیرونی تحول می‌یابند» (همان، ۸۰).

گویا به همین سبب نگاههای اسلامی و اسلام‌دوست در آغاز انقلاب برای دیدن

چهره‌ای روحانی به ماه درخته شده بودند! اگر خواننده واقعاً منظور عبدالکریم سروش را نیک دریافته، باید بتواند بگوید: آهان، حالا فهمیدم، «فهم درخور دین» آن است که ناگزیر تابع معرفت‌های بیرونی و غیردینی باشد. البته این را خود سروش همچون ترجیح‌بند می‌آورد، بی‌آنکه وجه تمایز این دو نوع معرفت، یعنی معرفت «دینی» از یکسو و معرفت «غیردینی» را از سوی دیگر نشان دهد.

همچنان که مثلاً این سینا اسلام را متناسب با «دانش زمانه» خودش می‌فهمیده، ما نیز می‌بایست آن را بر پایه دانش زمانه خودمان بفهمیم. این نظر - حتی اگر صرفاً بی‌ارتباطی دین و دانش را ندیده بگیریم - با وجود سادگی منطقی‌اش، که هرگز ضامن درستی آن نیست، اشکالی مضاعف دارد. هم فرینده است و هم گمراه‌کننده. فریندگی‌اش در این است که با تصورهای نیمبند و سرهم کرده از دانش زمانه، یعنی از دانش غرب، جامعه ما را به آن مجهز می‌باوراند و بی‌ارتباطی فکری و فرهنگی ما را با دانش، که پدیده‌ای دیرپاست، ناگفته نفی می‌کند. نتیجه آن در جامعه‌ای بیگانه به دانش چون جامعه ما ایجاد یا تأیید آگاهی کاذب به داشتن دانش است. گمراه‌کنندگی‌اش در این است که هزار و چهارصد سال رویداد فرهنگی، اجتماعی، حقوقی و سیاسی ما را، که از خمیرمایه‌های اسلام زاده و بالیده و در قالب‌های آن پیکرریزی شده، از این بند ناف می‌برد و مسئول درست‌فهمی یا نادرست‌فهمی اسلام از جانب ما می‌شناساند. به این ترتیب عبدالکریم سروش با تز یا کشف خود، بی‌آنکه به زبان آورد، حکم معصومیت اسلام و مجرمیت بنده مسلمان را از نو صادر می‌کند. تازه وی به هیچ‌رو قادر نیست چگونگی شمول تز خود را در کاربردهای تاریخی‌اش مشخص نماید. وابستگی «تحول فهم دین» به «تحول دانش» شامل تمام جامعه است، یا بخشی از آن، یا افراد معین بخشی از جامعه؟ در گفته‌هایی چون «دین هر کس فهم اوست از شریعت همچنان که علم هر کس فهم اوست از طبیعت» (همان، ۹۷)، می‌توان حداکثر شعاری موزون برای دسته راه انداختن فرهنگی یافت. اما نه بیش از این. جزء دوم این شعار حتی در ناهنجارگویی هم کم‌نظیر است، چون بنا را بر این می‌گذارد که هر کس علم دارد! سلیقه هم هر کس نمی‌تواند داشته باشد، چه رسد به علم. مثال تاریخی ساده‌ای نشان خواهد داد که کاربرد تز عبدالکریم سروش را اگر در مورد دو سه تن از بزرگان فرهنگمان نیز بیازماییم، بطلانش به آتی ثابت خواهد شد؛ آیا تبعیت از دانش زمانه موجب فهم متعادل این سینا، موجب فهم نرم و نازک حافظ و موجب فهم خاراوی و سنگدل ناصر خسرو از اسلام بوده؟ یا اینکه تأکید ناصر خسرو در مورد «عقلانی بودن» قتل کفار به دستور پیغمبر اسلام (نک: آرامش دوستدار، درخشش‌های تیره، کلن، ۱۳۷۰، ص. ۵۹-۵۷) برعکس نشانه عدم پیروی شاعر و متکلم ما از دانش زمانه بوده است؟ آیا شق دیگرش با همان احتمال این نمی‌شود که برخلاف ناصر خسرو چه بسا این سینا و حافظ از دانش زمانه کمتر تبعیت کرده باشند؟ اینکه این سینا در دانشنامه‌ی علایی به اندازه هر مسلمان متعارف در اذعان به حقانیت نبی سرافرازی می‌کند، و اینکه معاصر

او زکریای رازی مؤسسان دین را جاهلان و شیادانی می‌داند که مردم و اقوام را به جان هم می‌اندازند، از چه ناشی می‌گردد؟ از این که یکی پیرو «دانش زمانه» بوده و دیگری نبوده؟! نباید به این نتیجه رسید که «دانش زمانه» و «تابعیت از آن» برای فهم دین پنداشت‌هایی گنگ‌تر از آنند که به خودی خود بتوانند در تعیین نوع تأثیر دین در پیروانش - یا در تعیین «فهم دین» به اصطلاح عبدالکریم سروش - عامل اصلی باشند؟ تر «تابعیت معرفت دینی» از «دانش زمانه» - قطع نظر از گنگی این دو مفهوم - القاء می‌کند که رابطه‌ای میان دین و دانش هست، آن هم به این صورت غیرقابل قبول برای دین که فهمش وابسته دانش گردد. از آنسو که بنکریم، دانش نه می‌خواهد و نه می‌تواند از فهم دین انتظار تابعیت داشته باشد، برای آنکه ایمان جزو حوزه موضوعی دانش نیست. جایی که دین موضوع پژوهش این یا آن رشته از علوم انسانی می‌شود، برای شناختن پدیده دین از دیدگاه رشته مربوط است، نه برای تابع ساختن معرفت دینی. هرآینه اگر معرفت دینی از دانش زمانه، به معنای آنچه علوم طبیعی و علوم انسانی معتبر می‌شناسند، تبعیت می‌کرد، دیگر چیزی برای ایمان مؤمن باقی نمی‌ماند که عبدالکریم سروش هم یک نمونه برجسته آن باشد. آنچه تاریخاً دین و دانش را به همدیگر می‌پیونداند در واقع کشمکش میان این دو بوده است. آنهم از این رو که دین تا آنجا که توانسته دانش را سرکوب و دریند کرده. از آن زمان که دانش به ویژه با نیروی تکنیک بر هر مانعی چیره می‌گردد و آن را از سر راه خود بر می‌دارد، دین هم دیگر قادر نیست در برابر دانش پا از گلیم خود بیرون گذارد. گذشته از این، وقتی پیچیدگی تخصصی دانش در شاخه‌های گوناگون هر رشته عملاً احاطه نسبی بر این شاخه‌ها را برای متخصصان هر رشته نیز دشوار می‌سازد، دیگر چه رابطه‌ای مؤمن می‌تواند میان معرفت دینی خود و دانش برقرار کند، با کدام رشته از دانش، یا حتا با کدام شاخه از چه رشته‌ای؟ و سرانجام، چگونه می‌توان این واقعیت تاریخی را ندیده گرفت که در گذشته نه معرفت دینی از دانش بلکه بر اثر نفوذ دیرین و ته‌نشست شده دین در واقع دانش در قاطعترین دوره‌هایش نیز از معرفت دینی تبعیت می‌کرده؟ کم نبوده‌اند دانشمندانی که در خوی دینی‌شان تعبیرات غیرعلمی از دانش کرده‌اند، تا «حقایق دینی» نیز به اثبات رسند. یک نمونه‌اش دکارت که با جدا کردن هستنده اندیشنده و هستنده گسترده (res cogitans, res extensa) از هم آگاهانه با یک تیر دو نشان می‌زند؛ وجود خدا و خلود روح هر دو را به اثبات می‌رساند، کاری که به زعم او از عهده اسکولاستیک برنیامده است.

(Panajotis Kondylis, Die Aufklaerung im Rahmen der neuzeitlichen Rationalismus, 1981, S. 181f.)

نمونه دیگرش نیوتن که تر دکارتی یکی بودن جسم و مکان را رد می‌کند، چون در فیزیک خود از یکسو برای ماده و حرکت به جایگاه یا مکان نیاز دارد و از سوی دیگر مکان را آفریده فیضانی خدا می‌داند که خود همه جا هست و ماده نیست (پیشین، ۲۱۴).

بنا بر علم ایمانی یا ایمان علمی عبدالکریم سروش می‌بایستی این طور باشد که پیشینیان ما بر پایه دانش زمانه خود اسلام را درست می‌فهمیده‌اند و ما امروزیان چون به سهو یا به عمد - این را وی القا می‌کند - از دانش زمانه پیروی نمی‌کنیم، در فهمیدن دین‌مان به خطا می‌رویم. این نظریه مبتنی بر سهو یا عمد - که سازنده‌اش نه می‌تواند و نه می‌خواهد آن را منحصراً ناظر بر جامعه کنونی سراپا اسلامی شده ما بداند و دوره پیشینش را از شمول آن در آورد - فقط در صورتی درخور بحث می‌بود که جامعه ما در ساختار پیکری‌اش به دانش مجهز می‌بود. اما حالا که چنین نیست، ما نه تنها مسئول بد فهمیدن دین نیستیم، بلکه به سبب بی‌دانشی‌مان اصلاً امکان درست فهمیدن دین را نمی‌توانسته‌ایم داشته باشیم. بدینگونه نظریه عبدالکریم سروش در بنیانگذاری‌اش فرو می‌ریزد. مگر آنکه او پیشتر ثابت می‌کرد که جامعه ما در ساختار حیاتی‌اش بر دانش استوار است. تازه آنگاه با بفرنج بزرگتری روبه رو می‌شد، و آن اینکه چگونه انقلاب و حکومت ما با وجود دانش‌مان اسلامی شده، و چگونه ما با وجود دانش‌مان دین را بد فهمیده‌ایم. کوشش او برای این که ما دین‌مان را بر اساس دانش که از آن غرب است بفهمیم، چیزی شبیه این می‌شد که از آدمی بی‌پا بخواهیم با پای دیگری راه برود.

xalvat.com

برخلاف امیدی که می‌بایست و انتظاری که می‌شد داشت در این هفده سالی که از انقلاب و سیطره اسلام می‌گذرد، در خارج نیز ما ایرانیان از رویارویی فرهنگی با اسلام، انکار که ما را طلسم کرده باشد، پرهیز نموده‌ایم. در ایران عذر این رفتار موجه‌تر از آن است که تأکید بخواهد. در عین حال پرهیز ایرانیان ساکن خارج از این رودرویی، قرینه دلگرم‌کننده‌ای برای واکنشهای احتمالی در ایران آینده نیست. در این سکوت به هر سان تحمیل در ایران - و در خارج لودهند: ناتوانایی ما؟! - عبدالکریم سروش که زمانی «ایدئولوگ» انقلاب اسلامی و عضو شورای فرهنگی آن بوده و اکنون از حمایت برخی از مراکز قدرت برخوردار است و در داخل نمی‌تواند رقیب و مخالف غیردینی داشته باشد، طبیعتاً آسانتر مشکل دین را برای خیلیها حل می‌کند. در داخل برای دینداران ناراضی شده که فراوانند و در انتظار متجی نشسته‌اند. در خارج از یکسو برای همان نوع دینداران و از سوی دیگر برای ناراضی‌شدگان از دین، برای آنهایی که «گیستی» خنثای اسلامی‌شان خدشه برداشته و دلشان می‌خواهد آن را خدشه‌زدایی کنند، و سرانجام برای آن «مسلمانانی» که نه «گیستی» دینی داشته‌اند و نه مشکلی با اسلام، منتها پس از انقلاب از آن قهر کرده‌اند و می‌بایستی بشود آنها را دوباره با دین آشتی داد، تا قهر رنگ دشمنی نگیرد. عبدالکریم سروش به گونه‌ای به دل همه این گروهها راه یافته است. این رخنه، اگر موقتی باشد، نشانه بی‌ثباتی معمول ماست؛ اگر دوام یابد، حاکی از اعتماد دیرین ما به جوش و خروشهای علمی اسلام که عبدالکریم سروش حکم نوید کنونی و مجسم آن را دارد. روال و بیان عبدالکریم سروش «موعظه علمی» است. با اندکی

سختگیری به جا می‌توان آن را «روضه خوانی علمی» نامید. او هر جا بتواند شعری عرفانی چاشنی سخنانش می‌کند تا دل خواننده را ملتهب و پذیراتر سازد. در همدردی با خواننده و شنونده‌اش به خوبی می‌داند که دل رنج‌دیده و رنجیده از دین را باید با مرّده درمان فوری به دست آورد. بهترین و مؤثرترین آن، که باید علمی باشد، ساختن پادزهر از زهر است. بنابراین می‌گوید: «دنیا مقدمه و مزرعه آخرت است، و این مقدمه بودن آن را در چشم دین عزیز کرده است و اگر دنیا مستقل از آن [از آخرت] بود یا آخرتی در کار نبود، دین هم بدان اشارتی و اعتنایی نمی‌کرد و لذا پرداختن دین به دنیا در حد آن مقدمه است و بس. به قول مولانا:

صید دین کن تا رسد اندر تبع حسن و مال و جان و بخت منقطع
آخرت قطار اشتر دان به ملک در تبع دنیا ش همچون پشم و پشک
پشم بگزینی شتر نبود ترا ور بود اشتر چه قیمت پشم را»

(نیمروز، چاپ لندن، ۱۳۷۴، شماره ۳۵۷).
وقتی مثلاً فویرباخ که اعتقاد دینی ندارد، می‌گوید: اگر مرگ نمی‌بود، دین وجود نمی‌داشت، می‌خواهد علت وجودی و سبب نامیرایی پدیده دین را بشناساند. اما عبدالکریم سروش متوجه نیست که فرض منفی او؛ چنانچه «آخرتی در کار نبود، دین هم بدان ایه دنیا | اشارتی و اعتنایی نمی‌کرد»، اولاً با نوع اعتقاد دینی وی مبیانت دارد. چون دین بی آخرت را برای تصور اسلامی ممکن می‌سازد. حال آنکه با این فرض منفی فقط و برعکس می‌خواسته صدق تر خود، بی اعتنایی دین به دنیا، را در مورد اسلام ملموس نماید. تنها فرض منفی اسلاماً ممکن این می‌شد: اگر آخرتی نمی‌بود، دین هم نمی‌بود تا اشاره و اعتنایی به دنیا کند. ثانیاً فرض منفی او به دنیا استقلال می‌دهد، یعنی مقدمه بودن آن را برای آخرت، که تر اوست، نفی می‌کند. تازه پرسشهای دیگری نیز باقی می‌مانند: این چه مقدمه‌ای است که در گسست با مؤخره‌اش به خودی خود هست؟ به چه مناسبت این مقدمه، با وجود بی ارتباطی‌اش به مؤخره آخرت، در چشم دین «عزیز می‌گردد»، با اینکه دین به زعم عبدالکریم سروش به خاطر آخرت است نه به خاطر دنیا؟ تعین دنیا به منزله مقدمه آخرت درست برخلاف ادعای عبدالکریم سروش یک معنی بیشتر نمی‌توانست داشته باشد و آن این است که دنیا در مقدمه بودنش برای آخرت ناگزیر مشمول نظام آن چیزی می‌گشت که به زعم او برای آخرت است، یعنی مشمول نظام دین. علت اینکه او این بستگی را نمی‌بیند این است که پیش از خدا و خرما را می‌خواهد. یعنی آخرت، دین و دنیا را با هم می‌خواهد، و راهش را نیز می‌داند. راهش آن است که دنیا طفیل آخرت و نامتعهد به آن، آخرت قائم به ذات و بی ارتباط با دنیا باشد و دین به خاطر آخرت دستی به سر دنیا بکشد! عبدالکریم سروش خیلی دلش می‌خواست بگوید: دنیایی که در حد مقدمه صرف آخرت چنین بی‌مقدار است که دین فقط به خاطر آخرت نظری به آن می‌اندازد، بیش از این لیاقت ندارد که قوانینش را خودش وضع کند و اداره‌اش را خودش به عهده بگیرد! از این راه لا اقل نظراً می‌توانست دنیا

را از سر مدعیان اسلامی آن که علما باشند خلاص نماید. منتها چون این پسند شرعاً و علماً نامعقول می‌نماید و او مردی شرعی و علمی هردو است، صلاح در این می‌بیند که شعر یادشده مولوی را وسیله انتقال آن کند و این غول بی‌شاخ و دم عرفانی را به جان معترض احتمالی بیندازد. اما هم اکنون خواهیم دید که مولوی غرض دیگری داشته و عبدالکریم سروش با گزینش پاره اییاتی از شعر مولوی که در متنش نظر عبدالکریم سروش را به نوعی دیگر نفی می‌کند، از آن به نفع خود استفاده کرده است، چه بسا نادانسته و ناآگاه، و تازه این، با آنهمه شعردانی و شعرخوانی، حاکی از هوش سرشار او نمی‌بود. بیهیای نقل شده توسط عبدالکریم سروش متعلق به داستان پادشاهی‌اند که برای بقای نسل خود دختر مرد پارسایی را برای پسرش به زنی می‌گیرد. ساحره فرتوتی از اهالی کابل «شهباز» را می‌فریبد. اما بر اثر استغاثه پادشاه به درگاه خدا ساحری که «نبی» باشد شهباز را از دام ساحره می‌رهاند و به زنش باز می‌گرداند (مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر چهارم، ۳۰۸۵ - ۳۲۴۰). در تمثیل مولوی شهباز آدمی است، زنش آخرت و ساحره دنیا. این داستان مانند بیشمار از داستانهای دیگر مثنوی می‌خواهد بگوید که جهان فانی و جهان باقی یکدیگر را نفی می‌کنند. هر دو را با هم نه می‌توان و نه می‌شاید داشت. از این رو باید از جهان خاکی، که ساحره باشد و مولوی آن را به پشم و پشگل شتر مانند کرده، رست. رستن به گفته مولوی به یاری و میانجی پیامبران، که دین ابزار کارشان است، میسر می‌گردد. بیهیای زیر که حاوی منظور محوری مولوی هستند، از همان موضعی گرفته شده‌اند که عبدالکریم سروش بیهیای مطلوب خود را دستچین کرده است. برای آنکه غرض مولوی بهتر آشکار شود، از رعایت ترتب اییات به گونه‌ای که در متن آمده‌اند چشم پوشیده‌ام:

xalvat.com

| | |
|------------------------------|---------------------------------------|
| ساحره دنیا، قوی دانا زنی ست | حل سر او به پای عامه نیست (۳۱۹۵) |
| گر گشادی عقد او را عقلاها | انبیا را کی فرستادی خدا (۳۱۹۶) |
| ای برادر دانا شهباز توئی | در جهان کهنه زاده از نوی (۳۱۹۰) |
| کابلی جادوی این دنیا ست کو | کرد مردان را اسیر رنگ و بو (۳۱۹۱) |
| زان نبی دنیات را سحاره خواند | کو به افسون خلق را در چه نشاند (۳۱۹۳) |
| هین طلب کن خوش دمی عقده گشا | راژ دان یفعل الله مایشا (۳۱۹۷) |
| جهد کن در بیخودی خود را بیاب | زودتر والله اعلم بالصواب (۳۲۱۸) |

پیدا است که قصد مولوی، برخلاف دریافت عبدالکریم سروش که می‌خواهد آدمی را از قیومت دین در دنیا درآورد و دنیا را در اختیار آدمی و آدمی را در دنیا به حال خودش گذارد. این است که آدمی را به وسیله دین از دنیا جدا سازد و در همین دنیا او را تحویل آخرت دهد.

سخنان عبدالکریم سروش در نوشته‌هایش به سبب خصوصیتی که آن را «موعظه علمی» نامیدم مهارکردنی نیستند. سررشته یا سررشته‌هایی ندارند تا بتوان به نشانه آنها از راهها و مسیرهایی به شبکه‌ای از اندیشه‌های مرتبط و مستدل رسید. هر

رشته‌ای به آئی می‌برد، یا از این آن به آن دیگر سررشته می‌شود، بی‌آنکه پیاید. هیچ فکری نیست که عنان خود را در نخستین حرکت از دست ندهد، هیچ نگاهی نیست که در جستن و یافتن هدف خود راسخ و بردبار باشد، پیرامونها را ببیند، بی‌آنکه جذب آنها گردد و در آنها کم و گور شود. عبدالکریم سروش که دمی از مجاب کردن نمی‌آساید، در یک چیز مصمم است و به بهای ندیدن و نشناختن موانع راه چشم از آن برنمی‌دارد: نجات اسلام از بحرانی که ممکن است به مهلکه آن تبدیل گردد. برای رسیدن به این هدف، چنانکه دیدیم، می‌کوشد نشان دهد که «معرفت دینی» یا «فهم دین» خود تابعی از معرفت غیردینی و به ویژه متغیر علم است. بنابراین مجرد از آن اصلاً نمی‌تواند باشد. معرفت دینی در وابستگی به علم پیش می‌رود و به این سبب محتمل است دچار لغزش و خطا گردد. برای آنکه معرفت دینی، یعنی فهم ما از دین، در تابعیت قهری‌اش از علم حتی‌المقدور تلغز و اگر لغزید از نو خود را به راه راست بیندازد، یک راه بیشتر ندارد: باید همواره در سازگاری با دین صورت گیرد! چگونه؟ با استفاده از تنها ابزار برآ و خطاناپذیری که نامش برای عبدالکریم سروش اصل امتناع تناقض است. معترضه بگویم، به کسی که از این مناسبت سر در آورد باید جایزه داد: معرفت دینی که به زعم عبدالکریم سروش مطلقاً جز خود دین است و در تابعیت از معرفت غیر دینی یا علمی تحقق می‌یابد، باید بتواند خود را همواره بر دین انطباق دهد تا فهم درستی از دین باشد!

xalyat.com

به هر سان از آن ابزار، یعنی اصل امتناع تناقض، سه کار باید برآید. باید درستی شناخت علمی را بسنجد. باید مانع از این شود که شناخت نادرست علمی به معرفت دینی راه یابد. باید معرفت دینی ناسازگار شده با دین را شناسایی و اصلاح، و موجب آن را پاکسازی نماید. اصل امتناع تناقض در این مرحله نهایی معجزه‌ایست در دوسو نافذ: به محض آنکه ناسازگاری معرفت دینی را با دین آشکار و رد کرد، در واگشت خود شناخت علمی موجب این لغزش را نیز بی‌اعتبار خواهد ساخت. بدینسان دین که قرار بوده به کار دنیا کاری نداشته باشد، با حره اصل امتناع تناقض می‌شود ملاک درستی و نادرستی علم! اصل امتناع تناقض در این مرحله سوم به غایت و حصر صلاحیت خود هر دو می‌رسد. این حصر و غایت برای عبدالکریم سروش صرفاً نتیجه وظیفه گمرکی آن اصل، یعنی تفتیش و تصفیه معرفت دینی و شناخت علمی محیط بر آن، نیست. به زعم وی راه اصل امتناع تناقض جلوی ورودی دین به بن‌بست می‌رسد. چه اصل امتناع تناقض جایی صلاحیت و اعتبار دارد که تناقض در آن ممکن باشد، و «دین واجد و حاوی تناقض نیست» (قبض و بسط تئوریک شریعت، ۲۷۳). گرچه ثبات منحصر به دین است و شامل پیرامون آن اعم از معرفت دینی و غیردینی نمی‌گردد، باز معلوم نیست که با اصل امتناع تناقض چه باید کرد وقتی خودش نیز پیرامونی است و مشمول دگرگونی فهم ناظر بر آن: «تحول فهم در بدیهیات و حتی بدیهی‌ترین بدیهیات که ام‌القضایا، یعنی اصل امتناع نقیضین است، نیز جاری است. فکر نکنید فهم ما از این اصل تغییر نمی‌کند»

(همان، ۴۵). درست يك صفحه بعد زور این «ام القضايا» از تو می‌چرید و از شمول «تحول فهم» بیرون می‌آید: «والا اصل امتناع تناقض خرق می‌شود و نسبت حقیقت پیش می‌آید» (همان، ۴۶). و چند سطر پایینتر، از نو: «منتهی درك همه از اصل تناقض یکی نیست». این چه اصل است که مشمول دگرگونی فهم می‌گردد و ناگزیر اصل بودن خود را نقض می‌کند و با وجود این ملاک تمیز حقیقت باقی می‌ماند؟! وقتی چنین پرسشی نمی‌توانسته به خاطر منجی اسلام خطور کرده باشد، واقعاً دیگر چه اهمیتی دارد اگر وی فرضاً نداند، یا حتا بداند که مثلاً اصل امتناع تناقض - با وجود درك مفهومی مشترکش توسط ریاضیدانان منطقی و ریاضیدانان انتوی سیونیستی - در ریاضیات منطقی نافذ است، اما نه در ریاضیات انتوی سیونیستی (نگ: آرامش دوستدار، ملاحظات فلسفی در دین، علم و تفکر، تهران، ۱۳۵۹، ص. ۷۹-۸۳).

عبدالکریم سروش با تصدیقات ایمانی خود مانند: «خود دین حق است، یعنی تمام اجزایش حق است» قطعاً حرف نادرستی نمی‌زند. شکفت زدیگی‌اش از این فرض که «مگر می‌شود [...] مؤمنی به يك مکتب دینی اعتقاد بورزد و معتقد باشد که حرفهای باطل هم در آن هست؟!» به جاست. نادرست و بیجا آن است که می‌خواهد برای فهم آنچه هستی‌اش منحصرأ در و برای ایمان حقیقت دارد، از عقل و استدلال مدد بگیرد، بی‌آنکه بتواند قبلاً رابطه‌ای میان آن حقیقت ایمانی از يك سو و عقل و استدلال از سوی دیگر برقرار نماید. چون ایمان محکوم است حقایق خود را برتر و فراتر از برد استدلال نهد، از پیش هرگونه استدلالی را در مورد آنها زاید و بی‌اعتبار ساخته است. اما به هر سان استدلال یکسویه و بیخطر وجود ندارد. هر نظری و هر سخنی، به محض آن که بخواهد خود را مستدل سازد، خطر استدلال عکس را نیز دیده و پذیرفته است. در تاریخ اسلامی ما این خطر را عارفان به‌غریزه دریافته‌اند. فهمیده‌اند که ایمان و دین عمیقاً و در وهله اول با نفی عقل و استدلال از آسیب آنها در امان می‌مانند. به همین جهت نیز عارفان، برخلاف متکلمان و «فیلسوفان»، در تحکیم و ابقای دین در فرهنگ ما پاسبانان مؤثر منحصر به فرد مانده‌اند. چنانکه تا هم امروز - از سنایی، عطار و مولوی گرفته تا عراقی و حافظ - می‌توانند با خواندن ورد عقل‌سوزی در گوش ما هوش از سرمان برابیند و به بهترین وجه خود و دین‌مان را از هر گزند فرهنگی مصون نگهدارند. از این تجربه عرفا عبدالکریم سروش با وجود شیدایی عرفانی‌اش چیزی نیاموخته. علتش، چنانکه از قراین برمی‌آید، باید دو چیز باشد. یکی اسارت وی در چنگ دین و دیگری طمعکاری دانشخواهانه او برای نجات دین از طریق علمی کردن این اسارت. عبدالکریم سروش از یکسو محاط بودن جهان و مآلاً خود در شبکه دانش و تکنیک غربی را حمل بر احاطه ممکن جهان و خود بر دانش و تکنیک می‌نماید و از سوی دیگر با این احاطه خیالی می‌خواهد دینش را با زره دانش و استدلال روپین تن کند.

برای آنکه باورتان شود عبدالکریم سروش با چه تصور یا زرنگی کودکانه‌ای ما را جمعاً و خودش را شخصاً به معنای فرهنگی لفظ واجد علم و چیره بر قواعد و

ابراز آن می‌داند، و فقط این مانده که او و ما تصمیم بگیریم وارد میدان شویم، کافی است این تمیز و برآورد را بخوانید: «علم بشری يك بازی است. می‌زنی و می‌خوری. و در این میدان کسانی می‌برند. بیرون از این بازی برد و باختی وجود ندارد [...]» همین که ما آرای گذشتگان را نقد کنیم و آیندگان هم آرای ما را نقد کنند، در میان نقادها و بحثها که صورت می‌گیرد، علم متولد می‌شود [...] مگر گفته شود که ما نمی‌خواهیم بازی کنیم، که البته حرف دیگری است» (همان، ۱۸-۱۹). این هم از کشف چگونگی تولد علم توسط عبدالکریم سروش. من باورم می‌شود که او نمی‌داند ما را به بازی لی و دستش ده هم، اگر جدی باشد، راه نمی‌دهند. آیا ذهنی که علم را بازی می‌پندارد و در نمی‌یابد که بازنده در «بازی علم» پیوسته و مطلقاً تماشایانند، نه بازیگران که همواره تنها برندگان هستند، بیش از اندازه مجاز گول و معصوم نیست و مآلاً فاقد حدنصاب شرایط لازم برای پذیرفته شدن در این «بازی»؟! آیا چنین ذهنی نباید تویخ شود؟ به هیچ رو. چون با در نظر گرفتن خمیره و پرورش آن یقیناً من مستوجب تویخ می‌بودم، چنانچه این پرسش را جدی می‌کردم. در فرهنگی که پرسیدنش از آغاز رهنمود خواستن بوده و حقایق زهرآکینش را با خودفریبی و خوشباوری و نه به ندرت با کودنی برای کام خویش شیرین ساخته، در فرهنگی که سازندگان زنده‌اش جز سایه‌های متحد بنیادگذاران آن نبوده و نیستند، و در آن حتا به شوخی هم نمی‌توان جدی پرسید - در چنین فرهنگی پرسش باید کلاهش را هوا بیندازد و زایشش را جشن بگیرد، اگر به اندازه یک جوك خوب فنی نیز جدی گرفته شود (۱).

xalvat.com

۱- تصادفی نیست که فرهنگ ناپرسای ما در حال حاضر «متفکران» جوراچور دارد. تصادفی نیست که یکی از آنان، داریوش شایگان، با حقیقتی به یاد می‌آورد که در گرماگرم پرورش ذوقها و استعدادهاش - زمانی که او در آثار کارل گوستاو یونگ غوطه می‌زده - محضر علامه طباطبایی را نیز در کنار محاضر علامه‌های دیگر درک کرده، و شبانگاهی این استاد در پاسخ به پرسش وی «در باره وضعیت اخروی و اینکه چگونه روح صحنه نمایش ملکاتی است که در خود انباشته و پس از مرگ آنها را در جهان برزخ متمثل می‌کند»، او را ساعتها با خود به عالم اسرار می‌برد، تا پس از عروج دادش از «نردبان هستی» از نو پایین آورد و سالم به عالم نیستی باز گرداند (کلک، تهران، ۱۳۷۲، شماره ۵۲، ص. ۲۸۰). در چننه چنین فرهنگی شکفت‌تر از این هم پیدا می‌شود: حسین نصر - یکی از زندگان از مرکزگریخته‌اش - که زمانی مبصر روحانی داریوش شایگان هم بوده و حالا دیگر در کهرلت ذهنی‌اش به خوبی صلاحیت این را دارد که زمزمه کند: حاصل عمرم سه سخن بیش نیست / خام بدم، پخته شدم. سوختم ا می‌گویید نه، بنگرید در این چند نمونه از تأملات دوره سوختگی او پس از هفده سال ریاضت فکری از سرگرفته در مرکز آمریکایی اندیشه و دانش غرب: «از مسائل که [...] برای ما ایرانیها نیز حایز اهمیت است، مسئله بوسنی است. در دو سال اخیر تقریباً دویست هزار نفر مسلمان در آن دیار کشته شده یا [...] از بین رفته‌اند. در حالیکه آنها ادعا می‌کردند که مسلمانان چندان متعصبی هم نیستند. این نکته را باید متذکر شد که مسلمانان بوسنی از نژاد اسلاواند و چهره‌ای کاملاً اروپایی دارند و در خیابان [...] اصلاً نمی‌توان هیچ فرقی بین آنها و صربهای ارتدکس یا کرواتیهای کاتولیک ملاحظه کرد». «مسئله بوسنی نقطه عطفی است در تاریخ که به نظر بنده در سالهای آتی به نتیجه آن خواهیم رسید» (کلک، ←

اینکه عبدالکریم سروش علم را بازی و سرگرمی می‌داند در برخی از گفته‌های دیگرش نیز پوشیده آمده است: «حتی بعضی از دانشمندان غربی، علوم را از روی قوای انسانی تقسیم‌بندی کرده‌اند، مثلاً علومى که به حافظه متعلقند یا علومى که به حس یا عقل متعلقند. تمام اینها تقسیم‌بندی است و به هدف ما بستگی دارد که از چه جهتی این تقسیم‌بندی را لازم داریم (۱۰۰). این تقسیمات نامحدود است و مادامی که این وحدت در مسایل حفظ شود می‌توان تقسیم‌بندیهای دیگری نیز داشت» (قیض و بسط تئوریک شریعت، ۱۸). باید بشود از اعماق این

xalvat.com

۱۳۷۳، شماره ۶۰، ص ۱۷). آدمی که با این تیزبینی نقطه عطف جدید تاریخ را یافته و به آن چشم دوخته، آدمی که برایش «همه چیز دست خداست و آینده‌گویی نیز یکی از عبث‌ترین کارهاست» (همان، ۱۹)، آیا چنین آدمی می‌داند که به خواست خداوند متعال هزاران همکیش و هموطنش در همین ایران به دستور و به دست همکیشان دیگرش گشته و اعدام شده‌اند، و اگر می‌داند، متوجه است که مشیت الهی همچنان به قوت خود باقی است؟ لابد: «آینده برای آتانی که معتقدند، در دست خداست. ولی از آنجا که ما بشر هستیم و خداوند به ما آزادی فکر و عمل داده، مسئول اعمال و اندیشه خود نیز هستیم» (همان، ۲۴). به همین سبب، یعنی از یک سو با توجه به نفاذ مشیت الهی و از سوی دیگر با توجه به آزادی و مسئولیت آدمی سپاسگزار است که وضع ما بندگان شرقی خدا از این بدتر نشده است؛ «برای ما شرقیها خدای را شکر که به رغم کوشش فراوان برای اتحاد کشورهای اروپایی و غرب، به طور کلی هنوز این ممالک با هم سر نزاع دارند، والا معلوم نیست که در غارت بقیه دنیا تا کجا پیش می‌رفتند» (همان، ۲۱). متفکران کنونی ما، چنانکه اشاره کردم، به هیچ رو منحصر به دو نوع حسین نصر و داریوش شایگان نیستند. جامعه ما به سبب باورش به خویشاوندی فرهنگی خود با غرب و تحت تأثیر جریانهای جدید فکری آن از تولید متفکران «پست مدرن» هم غافل نمانده است. میان اینان هستند کسانی که حتا پی برده‌اند چگونه در پرتو افکار برخی از فیلسوفان معاصر غربی، می‌توان به قصد ساختن چلچراغ از قانونهای فرهنگی ما آنها را کور کرد. یک نمونه از این حسن نیت مهلك را در کوشش حمید دباشی می‌توان دید. تأمل بر صناعت روایت گلستان (ایران شناسی، ۱۳۷۳، شماره ۱) که ساختار پیکری گلستان را به منزله اثری هنری کشف و آشکار می‌کند، گواه مهارت وی در پروردن شیوه پست مدرن وطنی است. برای این مقاله یازده صفحه‌یی به حروف درشت نویسنده‌اش در شانزده صفحه به حروف ریز هفتاد و پنج پانویسی آورده پر از توضیحات، اشعار و اسنادراکاتی که، با صرف وقت بیشتر، دقتی لفظاً ثقیل‌تر و معنأ ناهنجارتر از خود مقاله را به آسانی پر می‌کردند. فقط برای آن که خواننده طعم این نوجویی و نوخواهی را بچشد؛ با توجه به این که «روایت» را حمید دباشی به معنای شعر، کلام موزون یا کلام مسجع به کار می‌برد (همان، پانویس ۱۶، ص ۱۰۶). خلاصه نظریه او این است که «کلیت روایتی کتاب، تقدم و تأخر ابواب مشکله آن، نحوه گذار از يك باب به باب دیگر، و مآلاً صناعت مستقر در صورت روایی آن خود حاوی نظریه‌ای تلویحی است از تعادل» (همان، ۸۹). چنین کلیت متوازنی «حکایت از اصل بلاتردید حضور خود-نمایان گلستان می‌کند به عنوان يك اثر هنری، اصل اول و آخر در تخریب نهایی متافیزیک معنی و بازشناسی و بازسازی و زیباشناسی روایی آن است که تمامیت روایی را به هیچ ثبوت معمول نقصان نداد» (همان، ۹۷)؛ به فارسی می‌شود: گلستان به منزله اثر هنری صرفاً خویشمناست. همزاد معنایی ندارد تا آن را بنمایاند. این همزاد یا حتا پیشزاد معنایی که به زعم حمید دباشی برای هنر کلامی وجود ندارد و او آن را «متافیزیک معنی» می‌نامد چیست؟ «منظور از متافیزیک معنی این تصور تسنجیده و نیازموده است که صرف کلام متضمن معنی واحد و جامع و مانعی است که در خارج حیطه تاریخ و تأویل آن افاده معنی می‌کند» (همان، پانویس ۶، ص ۱۰۲). و حالا که چنین نیست، «مقصود نهایی از تأمل بر خاصیت روایی روایت» ←

نغزگوئیهای علمی برخوردارند که چرا عبدالکریم سروش خود را مجاز دیده علوم را بر طبق هدفش به «تولیدکننده» و «مصرف‌کننده» تقسیم نماید. وقتی تقسیم‌بندی علم اینطور دلخواهی باشد، چرا او در جمهوری اسلامی با هدفها، الزامها و نیازهای ویژه‌اش تقسیم‌بندی مناسبتری نیاورد. یکی از فواید تقسیم‌بندی جدید توسط عبدالکریم سروش - پس از شرح مبسوطی در موجه ساختن آن و نشان دادن رابطه دو نوع علم با همدیگر - نتیجه دلگرم‌کننده‌ای است که او می‌گیرد. آن نتیجه باز گرداندن اعتبار علمی به کلام است، که قبلاً خود رأساً منکر آن شده بوده (همان، ۱).

xalvat.com

گلستان آن است که عَلم طغیان علیه حکومت قاهر متافیزیک معنی برافراشت و بر مدار جدیدی از تأویل دست بر خاصیت غیرقابل نقصان و ترجمه روایت روایت نهاد (همان، ۸۹). لابد یعنی گلستان سعدی. به منزله اثر هنری. چون مطلقاً خویشناست. چون به آنچه خودش نیست تقلیل نمی‌پذیرد. بر زورگوئی متافیزیک معنی می‌شورد. تا خودپایی و خویشنمایی‌اش را ثابت نماید. هرچه سعدی در دیباچه گلستان گفته («کلام در دیباچه گلستان چون شاهبازی نشسته بر دست سعدی است که بیتابی پرواز و خودنمایی دارد». همان، ۹۱) بهانه برای خود گفتن بوده است: «همه و همه موافق بورش حرص سخن‌آفرینی است که تا باران بی‌امان کلام را بر جهان جاری نسازد آرام نمی‌گیرد» (همان، ۹۱). بدینسان «دیباچه گلستان» می‌شود «اورتور سمفونی گلستان» (همان، ۹۲). ظاهراً حمید دباشی گمان می‌کند اورتور پیش‌درآمد سمفونی است ای جهت نیست که به زعم او سمفونی گلستان، پس از چنین اورتوری. با باب در سیرت پادشاهان آغاز می‌گردد. در واقع کلام گلستان خویشنمایی‌اش را ناگزیر از چنین اوجی شروع می‌کند. از اوجی درخور این اثر هنری. به کدام دلیل؟ به این دلیل که «کلام ملوک. ملوک کلام است» (همان، ۹۳). به همین‌گونه حمید دباشی توضیح می‌دهد که چرا ترتیب و ارتباط باقی ابهای گلستان نیز می‌بایستی ناشی از ضرورت جایگاه اندامی آنها در این پیکر هنری باشد. منتها خواننده متن چنین می‌خواند و می‌فهمد که اندامهای این پیکر هنری را بیشتر محتوای غیرکلامی آنها، یعنی همان «متافیزیک معنی». متعین می‌سازد. به هر سان این پرسش برایش پیش می‌آید که چگونه ممکن است سعدی شورنده بر «متافیزیک معنی» بخواهد و بتواند اثری پدید آورد که در آن خویشنمایی کلام و متافیزیک معنی، دشمنان خونی هم. دو روح در یک بدن شوند. و اگر خواننده به اهمیت پانویسها هم پی برود، تازه خواهد دید که بنا بر گفته خود حمید دباشی وی به پیروی از مارتین هایدگر - که قطعاً از خودش سلب مسئولیت می‌کرد - حتا دربارهٔ مناسب اندیشه و سخن نیز می‌سخن‌چین را با این کشف گرفته که «اول اندیشه وانگهی گفتار نشانه درخشان تعلق خود سعدی به سنت مزمن متافیزیک است که وی در قرن هفتم هجری وارث آن بوده است» (همان، ۱۱۹۱). سعدی که همواره می‌خواهد آرموده‌ها و پندهای خردمندان را به زبانی دلچسب بگوید و در دسترس همگان بگذارد، به سبب اندرز پادشاه تاظر بر این که سخن سنجیده باید گفت («اندیشه کردن که چه گویم به از پشیمانی خوردن که چرا گفتم» دیباچه گلستان). برای نخستین بار مضمون واقع می‌شود که آیدز متافیزیک دارد. یک معنی دیگر این رویداد این است که تیر این سخن خردمندان سعدی برای نخستین بار در تاریخ ادب و فرهنگ ما رسماً به سنگی از فکر می‌خورد. به سنگ یک نظریه پست‌مدرن ساخت وطن. با اینهمه. کوشش حمید دباشی برای شناساندن پیکر هنری گلستان به خودی خود اشکالی نمی‌داشت. منتها هشتصد سال پس از سعدی، شناختن چنین پدیده‌ای توسط حمید دباشی. به گواه مقاله و به ویژه پانویسها، با خواندن و فهمیدن لااقل آثار مارتین هایدگر. هانس گنورک گادامر، هانس بلومن برگ، ژاک دریدا و رولان بارت میسر گشته است. اشکال در این است. از این پس علاقمندان به گلستان برای درک جنبه هنری این اثر باید مانند حمید دباشی پیه خواندن و فهمیدن این فیلسوفان را به تن خود بمالند. در عین حال از کسی که چنین

طبیعتاً اعاده حیثیت علمی به کلام چندان بی‌درسر هم نیست. به زعم عبدالکریم سروش متکلم لازم نیست جداً فیزیکدان و ریاضیدان باشد، اما شیمی، فیزیولوژی، زیست‌شناسی و به اندازه کافی جامعه‌شناسی باید بداند. پس از آن که عبدالکریم سروش در نخستین صفحه قبض و بسط تئوریک شریعت کلام را «علمی بلا موضوع» می‌خواند و مآلاً از آن سلب علمیت می‌کند، در پایان توضیحات مربوط به تحلیل و توجیه تقسیم‌بندی جدید، تقریباً بیست صفحه بعد، معلوم می‌شود که کلام همواره علم بوده، منتها تغییر نوع داده است؛ «زمانی کلام، یک علم تولیدکننده بوده [...] از زمان خواجه نصیر به این طرف، در حقیقت علم کلام مصرف‌کننده شد [...] بنابراین علم کلام محتاج علوم طبیعی و انسانی تجربی و روشهای طبیعی و تجربی و مصرف‌کننده میانی و مطالب آنها نیز می‌شود» (همان، ۲۲). با وجود اینکه اظهاریات متوازی و به زحمت در اینجا دستگیر شده و هماتندهای فراوانی که انبار سخنان عبدالکریم سروش را تا طاق پر کرده‌اند، اطلاق نام «بازی» نیز به آنچه او به این ترتیب می‌کند به اندازه اطلاق نام علم نارواست. اگر کسی به ما بگوید برای سوز زدن در بازی پاسور باید سر را خاراند و روزنامه خواند - چه واکنشی نشان خواهیم داد؟ به او نگاهی خواهیم کرد و حرف دیگری خواهیم زد. اگر کسی به ما بگوید آنچه کانت اندیشیده و نوشته فلسفه نبوده است - باید چه کنیم؟ باید در خودمان بنگریم و ساکت شویم. چنین نگاه و سکوتی می‌پرسد: این چه فرهنگی است که در آن چنین حرفی می‌شود زد؟ اما جایی که بشود لودیش فویرباخ، برتراند راسل و ژان پل سارتر را دیندار نامید (همان، ۳۳)، به راحتی می‌توان کانت را از سمت فیلسوفی عزل کرد؛ کانت «به درون فلسفه نرفت [...] از بیرون به این فلسفه کهنسال [...] نگرست. کارنامه آن را بررسی کرد [...] و شرح سیر خود در این وادی را در نقد خرد ناب برای خوانندگان به یادگار گذاشت». اگر خواننده کمی احساساتی

کوهایی را به دوش می‌گیرد نمی‌توان انتظار داشت که اثر هنری گلستان یا هر اثر هنری دیگر را زیر پا لگد نکند. با وجود همه اینها نکته بسیار مهمی پنهان می‌ماند. چنانچه حمید دباشی آن را نمی‌دید و نمی‌گفت: سعدی خود - پیش از حمید دباشی و بدون امکانات امروزی ما، از جمله فیلسوفان نامبرده - به این امر که «کلیت روانی [...] هر اثر هنری واقعیتی قائم به ذات و خصلتی غیرقابل تفکیک به اجزاء مشکله آن اثر است» کاملاً آگاه بوده و «تصوری جامع و مانع از اثر هنری خود داشته است» (همان، ۸۹). گجا خوب است یکی از برگه‌های قاطع این آگاهی را نویسنده مقاله پیدا کرده باشد؟ در این بیت در پایان دیباچه گلستان:

در این مدت که ما را وقت خوش بود ز هجرت ششصد و پنجاه و شش بود (همان، ۸۹)
حمید دباشی این برگه را - که آشکارا سند ابراز شغف سعدی از چندسدهمین سالگرد هجرت است - چنان برای اثبات نظر خود وافی و روشن می‌پندارد که از آوردن بیت مزاحم بعدی چشم می‌پوشد:

مراد ما نصیحت بود و گفتیم حوالت با خدا کردیم و رفتیم
شیخ اجل این بیت را - با بی‌ملاحظگی تمام نسبت به حسن نیت آیندگان در مورد اثر هنری او، در تکمیل بیت اول سروده و دیباچه گلستان را با آن مهمور کرده است.

باشد ممکن است از این زبان حساس گریه‌اش هم بگیرد... «از این رو فلسفه وی نه متافیزیک است، نه فلسفه معهود و مأنوس، بلکه فلسفه‌شناسی است». و به مصداق کار از محکم کاری عیب نمی‌کند، به «مرحوم شهید مطهری» که ظاهراً سخنش دیگر باید حجت باشد استشهاد می‌نماید که گفته است: «فلسفه کانت بیش از فلسفه به منطقی شبیه است» (همان، ۲۵۹). سر در آوردن از این که چرا عبدالکریم سروش پای فلسفه کانت را به میان می‌کشد و چنین حرفهای نازیبنده‌ای درباره آن می‌زند بسیار دشوار است. برحسب قراین باید گفت وی می‌خواهد به ویژه به مدد فلسفه کانت رابطه میان «حق» و «فهم حق» و «فهم فهم حق» را به گونه‌ای که مطلوب اوست نشان دهد. به جای «حق» مترادفهای دیگری نیز به کار می‌برد، از جمله دین، شریعت، اسلام، حقیقت. یکی از تشخیصهای پر برکت عبدالکریم سروش درباره فلسفه کانت این است که چون کانت به زعم او- انکار که فلسفه اثباته باشد- از «بیرون به درون» آن می‌نگرد، و این یعنی «فلسفه‌شناسی»، پس فلسفه کانت را باید «شاخه‌ای از معرفت‌شناسی» دانست. این کار چه نتیجه‌ای دارد؟ این نتیجه که «معرفت‌شناسی» می‌شود «معرفت درجه دوم»، یا درست‌تر بخواهید، «سوبژکتیویته» ساخت وطن. برای عبدالکریم سروش معرفت درجه دوم معرفتی‌ست که ما نسبت به خود معرفت پیدا می‌کنیم. مثلاً خود فقه معرفت درجه اول است و «فقه‌شناسی» یا «معرفت به فقه» معرفت درجه دوم (همان، ۲۶۱). این معرفت درجه دوم، چنانکه عبدالکریم سروش بارها معنأ و لفظاً گفته، از نظر زمانی بر معرفت درجه اول مترتب است. اولی را او «معرفت پسینی» هم می‌نامد: «موضوع» معرفت‌شناسی «شاخه‌های دانش است که معرفت دینی هم یکی از آنهاست». «به این معناست که معرفت‌شناسی معرفتی درجه دوم است، یعنی نشسته بر سر معارف درجه اول شاخه‌های دانش» و مسبق و مترتب بر آنها» (همان، ۲۵۸). به این ترتیب وی مزاحمی برای «معرفت درجه اول» - که هر رشته‌ای از دانش باشد، منتها معرفت دینی مورد نظر اوست- می‌تراشد تا بتواند به گونه‌ای دور را از دست آن بگیرد، یا عرصه را بر یکه‌تازی‌اش تنگ کند. برای آنکه در اینجا تکیه‌گاه محکمی داشته باشد، کانت را برمی‌گزیند: «فلسفه نقدی قرن‌ها پس از فلسفه متولد شد، چرا که معرفت‌شناسی پسینی جز این نمی‌تواند باشد» (همان، ۲۶۰). چنین ادعایی درباره فلسفه کانت یاره‌ای است حاکی از بیخبریهای فراوان. بیخبری از این که از زمان پیشسقراطیان، یعنی از آغاز پی‌ریزی و پای‌گیری اندیشه فلسفی، شناخت به عنوان مسئله و موضوع همواره در فلسفه مطرح بوده است. تصادفی نیست که هگل سوفیستها را پایه‌گذاران «سوبژکتیویته» می‌خواند. شناخت پیش از کانت برای دکارت، لاک، هیوم و لایبنیتس بفرنج و موضوع فلسفه شده بوده است. بیخبری از این که کانت از این پیشینه آگاه بوده. بیخبری از این که کانت با توجه به این پیشینه و در پی آن شناخت را موضوع جستار فکری خود می‌کند. بیخبری از این که فلسفه کانت در حدی که ناظر بر شناخت آدمی به معنای اعم آن است شناخت ریاضی و فیزیکی را نیز در بر می‌گیرد. نه آنکه

این دو علم به سبب پیشبودگی خود، آن طور که عبدالکریم سروش می‌پندارد، فلسفه کانت را میسر کرده باشند. ریاضیات و فیزیک به منزله علم و جنبه خاصی از شناخت آدمی در واقع برای کانت مصداق‌هایی‌اند که شرایط امکان شناخت آدمی را در آنها منعکس می‌توان دید. به زبان کانت می‌شود گفت: ریاضیات و فیزیک نشان می‌دهند که چگونه شرایط امکان شناخت آدمی عیناً شرایط امکان چیزهایی هستند که موضوع شناخت آدمی می‌شوند. این شرایط خویشزما، که در پیوند و همکاری‌شان نخست هر شناختی اعم از متعارف و علمی میسر می‌گردد، از نظر حسی زمان و مکان‌اند و از نظر فکری مفاهیم. و سرانجام بیخبری از این که کانت در فلسفه انتقادی خود فهم و حس را به منزله ابزارهای توأم شناخت با این قصد می‌سنجد که به مکانیسم، توان و برد آنها پی برد و از گمراهی شناخت و تجاوز آن از مرز خود جلوگیری نماید.

با ساده‌بینیها و ساده‌گیریهایی که به آنها اشاره کردم عبدالکریم سروش می‌خواهد رخنه‌ناپذیری دین، بخوانید اسلام، را به سبب ثبات و حقیقت مطلقش در برابر فهم متغیر ناظر بر آن مسجل نماید و از این مجراً حق «فهم درست» دین را از انحصار علما و روحانیت در آورد. مانند بسیاری چیزهای دیگر این را نیز ندیده می‌گیریم که می‌نویسد: «اما اینکه کدام فهم از شریعت صحیح است و کدام ناصحیح، آن مربوط به معرفت‌شناس نیست و داوری آن با عالمان دین و درخور معرفت درجه اول است و نزاعی است جاویدان و کرانه‌ناپیدا» (همان، ۲۷۳). عبدالکریم سروش از یکسو، به منظور تمهید متغیری که فهم دین را در وابسته ساختن آن به خود از رکود در آورد، به علم در جامعه‌ای متوسل می‌گردد که علم ندارد، از سوی دیگر، برای آنکه به «علم‌زدگی» متهم نشود، به چیزی تکیه می‌کند که در این جامعه از علم هم کمتر وجود دارد، به فلسفه. لاقلاً از زمان کانت به اینسو استمداد از فلسفه برای تأیید دین همچنان ناممکن‌تر شده است. اما عبدالکریم سروش کاری به این کارها ندارد. برای نجات اسلام به هر راهی، بیراهه یا کوره‌راه، می‌رود. تلاشهای او، نه بیشتر و نه کمتر از دیگر تلاشهای مشابه فرهنگی ما، از هیچ جای معینی آغاز نمی‌گردند و به هیچ جای معینی نمی‌رسند. نه روشی دارد نه قواعدی. و حتا اگر هم داشته باشد، چنان به سهولت از آنها عدول می‌کند که گویی هرگز نبوده‌اند. چون نه می‌خواهم خواننده بردبار را بیش از این آزار دهم و نه بردباری خودم را بیش از این بفرسایم، این بررسی را با ذکر قصد شایسته‌ای از عبدالکریم سروش به پایان می‌رسانم. در پایان مقاله‌ای از او که چندی پیش منتشر شد (Die Zeit, 15.12.1995)، عبدالکریم سروش در پاسخ این پرسش خود که از جان دین چه می‌خواهد، می‌گوید: «می‌خواهم دین را انسانی کنم». حتا اگر چنین قصد و آرزویی از جانب او - چون لفظاً از دین سخن می‌گوید - برای دو دین دیگر اهل کتاب، یهودیت و مسیحیت، و افزون بر آنها برای دین زردشتی نیز در صلاحیت او می‌بود و موضوعاً ساقط نمی‌بود، باز طبیعی و آشکار باید باشد که غرض او اسلام است. با وجود این من نمی‌پرسم مگر دین اسلام انسانی نیست که او به فکر انسانی کردن آن افتاده. بلکه می‌خواهم

xalvat.com

۸۳

بپرسم: آیا اصلاً می‌توان در دین، که به زعم او ثابت، مطلق و ناپژوهیدنی است و فقط فهم آن برای ما میسر می‌گردد، تصرف کرد و آن را دگرگون ساخت؟ - بیتفاوت است با چه قصد و آرزویی. قطعی‌تر از این که او پاسخی برای این پرسش ندارد این است که این پرسش او را از خواب شیرین و سنگین دین بیدار نخواهد کرد. اما هفده سال پس از انقلاب نیز در این خواب دینی هنوز چنان نسبت به حق مسلمانی خود بیدار و هشیار مانده که برای استیفای آن در برابر تجاوز چماق‌داران همکیشش تظلم می‌کند و توجه می‌دهد که از بیم جان گاه هنگام تدریس از کلاس گریخته و گاه از حضور در کلاس اجتناب ورزیده است. ■

xalvat.com



